

Cooperación y procomún: relaciones antropológicas

Alberto Corsín Jiménez
Universidad de Manchester

Quisiera plantear dos temas. El primero es el problema del procomún como ‘objeto’ antropológico. La antropología sitúa sus objetos en prácticas y relaciones sociales concretas. Entendido así, ¿dónde encontramos el procomún cuando nuestro ámbito de movimiento es lo cotidiano? ¿Qué hacemos, cuando ‘hacemos’ el procomún?

El segundo de los temas a tratar es precisamente eso que hoy se dice es el paradigma de la sociabilidad del procomún, de lo que hacemos cuando hacemos el procomún: la cooperación.

Objetos relacionales

Empiezo con una anécdota acerca de los Piro de la selva amazónica peruana. La anécdota la cuenta el antropólogo brasileño Viveiros de Castro, quien relata una información recibida acerca del encuentro entre una maestra de escuela y una mujer piro (Viveiros de Castro 2004). La maestra de escuela intenta convencer a la mujer piro de que debe preparar la comida de sus hijos con agua hervida. La mujer le responde que ‘si bebemos agua hervida, tendremos diarrea.’ La maestra responde preocupada que no, que de hecho, lo que causa diarrea es beber agua no hervida. La mujer da por terminada la conversación tajantemente diciendo: ‘Tal vez sea así para la gente de Lima. Pero para nosotros, la gente de aquí, el agua hervida produce diarrea. Nuestros cuerpos son diferentes a los vuestros.’

Viveiros de Castro usa la anécdota para explicar que en las sociedades amerindias el cuerpo es el emplazamiento de la diferencia. Las personas se constituyen a través de sus cuerpos: los animales, las plantas, los hombres, en fin, todos los seres vivos, humanos o no humanos, comparten una misma esencia espiritual, llámesela alma, espíritu o trascendencia cósmica. Todos los seres son Uno en virtud de compartir esta misma energía cósmica; lo que nos distingue son nuestros cuerpos, y el trabajo que invertimos en que nuestro cuerpo sea de un tipo u otro. Para ser humano hay que ‘hacerse’ un

cuerpo humano. La vida de un piro consiste toda ella en ‘hacerse’ este cuerpo, invirtiendo en ciertas prácticas y modos de sociabilidad y no otras. Distintos modos de fabricarse un cuerpo humano denotan distintas ‘clases’ de ser persona, empezando por las personas que son parientes y las que no lo son. Uno no nace pariente de otra persona. El parentesco se ‘hace’: compartiendo y comiendo la misma comida; viviendo juntos; participando de las mismas actividades. El parentesco es un punto de llegada, no un punto de partida. Así, mientras que mis hermanos lo son por ser hijos todos de la misma madre (nuestro parentesco lo da la biología), los piro consideran parientes suyos a aquellas personas con quienes han compartido experiencias sociales (el parentesco lo da la sociabilidad). Por eso, cuando la mujer piro le decía a la maestra de escuela que ‘nuestros cuerpos son diferentes a los vuestros’, lo que le venía a decir es que la maestra no era pariente suyo, que su cuerpo era otro, y que no siendo pariente no tenía derecho alguno a intervenir sobre la ‘fabricación’ del cuerpo de sus hijos. Una manera muy sutil de decir: no te metas donde no te llaman.¹

¿Qué tiene que ver todo esto con el procomún? Pues bien, para empezar imagino que estará claro que si por procomún entendemos algo cuyo ámbito de comunidad se extiende a los piro, no está nada claro en qué sentido, ni en qué términos, van los piro a sentirse comprometidos por el procomún: ¿qué hay en el procomún que haga que un piro vea a un madrileño como a un hermano?

Si hablamos de procomún necesitamos saber en qué términos y condiciones lo hacemos: cómo y porqué nos vincula y relaciona. Otra manera de decir esto es preguntar por lo que significa invocar el procomún: ¿Cuándo pensamos el procomún, desde dónde lo pensamos, desde qué presupuestos? ¿Qué categorías ponemos en juego para convocar su existencia?²

Una manera de responder a esta pregunta es decir que el procomún es aquello que nos nivela como seres humanos, aquello que nos obliga a reconocernos como iguales (Rao & Walton 2004).

¹ Para una exposición más elaborada del modelo de sociabilidad amerindio, ver Viveiros de Castro (1998).

² Sobre la ‘invocación’ como teoría de la cultura y el cambio cultural, ver el texto clásico de Roy Wagner (1975).

Ahora bien, ¿qué significa eso de ser parientes, de ser iguales? ¿En qué medida la maestra de escuela y la mujer piro son iguales?: ¿como sujetos jurídicos con los mismos derechos y obligaciones?; ¿como sujetos económico con los mismos recursos y deseos?; ¿como sujetos tecnológicos con las mismas capacidades de conexión a una inteligencia distribuida? ¿Qué quiere decir eso de estar ‘conectado’ o ‘relacionado’ a un procomún?³

El primer problema con el que nos encontramos al definir el concepto procomún es, por tanto, un problema de naturaleza política. Digo que es un problema de *naturaleza política*, y no simplemente un problema político, porque lo que está en juego aquí es *la naturaleza misma de la comunidad política* que gira en torno al objeto ‘procomún’. Imagino que no hará falta decir que casi ninguno de los ámbitos de definición del sujeto que he descrito arriba comprometerían a los piro del Perú. Sin ser un experto en sociedades amerindias, dudo mucho que un discurso en torno a ‘recursos y derechos’ sea capaz de generar un imaginario de parentesco político con el que los piro se sientan comprometidos. Recordad aquella idea piro de que todo parentesco indica un ámbito de llegada, no de partida. Desde esta perspectiva, podríamos decir que sólo hay procomún si ‘fabricamos’ nuestra comunidad. Algo que nos viene ya dado es incapaz de comprometernos – desde luego no a los piro.

Aunque pueda parecer una obviedad esto que he dicho lo cierto es que en tanto que objeto antropológico, el problema del procomún se desglosa ya en dos momentos: sólo hay (i) *procomún*, si hay (ii) *comunidad política* que lo convoque y movilice. Y esto, como veremos, es mucho más difícil de lo que parece porque exige poder mantener a un mismo tiempo una ‘visión doble’ sobre nuestra situación social: de un lado, una visión sobre el objeto; de otro, sobre el proceso político que lo pone en marcha.⁴

³ A diferencia de otros modos de plantear el problema de una política distributiva, la pregunta por el *tipo de relación* con el que nos vinculamos a una comunidad política (y sus recursos y bienes) nos sitúa ya, de lleno, en una ética de las capacidades (Nussbaum 2006; Sen 1999).

⁴ Ya desde Hobbes el problema de la política es un problema de ‘visión doble’. Corría el año 1652 cuando Jean-François Nicéron, sacerdote parisino, diseñó un curioso artefacto dióptrico, mediante el cual una imagen recortada en un número determinado de fracciones, vista a la luz del cristal dióptrico, se recomponía como por arte de magia en su figura originaria. Lo uno y lo múltiple, engarzados en correcta perspectiva, aparecían por tanto como mutuamente reversibles. El invento de Nicéron no pasó desapercibido a ojos de Thomas Hobbes. Así nos lo cuenta Noel Malcolm en libro de reciente edición que recoge sus ya largas reflexiones en torno a la vida y obra del filósofo inglés (Malcolm 2002). Hobbes vio en la magia dióptrica de Nicéron una representación perfecta de su teoría del Estado, que él llamó figurativamente *Leviatán*. Para Hobbes el Estado o Leviatán es la agregación mecánica de las voluntades múltiples y fraccionarias del pueblo. El Estado es la personificación que trasciende y unifica el caos y el desorden de las voluntades populares. En el Estado, lo múltiple se torna Uno; lo Uno acoge y abriga lo

Preguntaba antes qué puede haber en la noción o imaginación del procomún que vaya a hacer que un piro vea a un madrileño como a un hermano. Para la mayoría de las personas, el procomún es un concepto que aquí llamaré ‘trascendental’. Quienes hablan del conocimiento como un ‘bien global público’ (Stiglitz 1999), por ejemplo, están invocando un concepto trascendental. Otro ejemplo de lo que llamo concepto trascendental es la democracia: casi todos reconocemos que la democracia es un bien común, algo que merece la pena ser defendido, aunque puestos a defenderla con argumentos concretos, muchos de nosotros nos perderíamos en vericuetos y banalidades.

Sabemos, sin embargo, que la democracia merece la pena ser defendida, razón por la cual nos movilizamos cuando la sentimos amenazada. Nos movilizamos por razones varias; cada uno escoge la suya. Pero el acto de movilización, su ejercicio, invoca la democracia como praxis política: coma valor ya no trascendental sino práctico, algo que hacemos nosotros mismos, con nuestras propias manos. Nos ‘fabricamos’ como sujetos democráticos en la medida en que nos comprometemos con un proyecto de comunidad política (Castoriadis 2002 [1999]). Podríamos decir que, en ciertos contextos, la democracia es para los occidentales como el parentesco es para los piro: aquello que nos nivela como personas, en la medida en que somos capaces de convocarla y fabricarla. Si nos la dan hecha, no vale. La democracia, al igual que el parentesco, tiene que ser un punto de llegada, no de partida (Castoriadis 2007; Rancière 2006).

Por eso hay que tener mucho cuidado a la hora de movilizarse en el nombre del procomún. Merece la pena recordar aquello que dije de la ‘visión doble’: cuando hablamos sobre el procomún, ¿quiénes lo hacemos, quiénes convertimos el procomún en praxis política? Hay que preguntarse, y merece la pena no perder de vista – no perder de vista la ‘visión doble’ – si acaso todo este hablar y movilizarse sobre el ‘procomún’ no es un juguete de tecnócratas e intelectuales occidentales (e.j. Mosse 2004; Riles 2001). ¿No estaremos haciendo acaso como la maestra de escuela: educando sobre cómo ‘ser persona’ sin preguntarnos siquiera qué pueda significar eso de *ser* persona?

múltiple. Pero como observa Simon Schaffer en un comentario al texto de Malcolm (Schaffer 2005), la aparición del Estado como cuerpo político requiere una ‘visión doble’: poder ver a un mismo tiempo lo Uno y lo Múltiple.

Cooperación

Una de las razones por las que se dice que el procomún es un concepto democrático es que, a diferencia de otros conceptos trascendentales, algunas de sus expresiones contemporáneas más recientes son, ellas mismas, movimientos comunitarios. El ejemplo clásico son las comunidades 'open source'. El movimiento open source se ha convertido en paradigma contemporáneo de la democracia participativa: de una comunidad cuyas economías de escala se disparan cuanto más cooperación hay.

Cooperación. ¿Qué será eso de la cooperación? Sabemos reconocerla cuando se da, pero nos cuesta mucho identificar las condiciones que nos llevan a ella. Como decía el Otelio de Shakespeare: ¡es más fácil probar la infidelidad que la fidelidad!

La antropología se ha acercado al tema de la cooperación como lo ha hecho al de todas las economías simbólicas: desde el ángulo de la economía del don (Mauss 2002). “¿Por qué la gente coopera?” es una pregunta muy parecida a la pregunta clásica de la antropología del don: “¿por qué se siente la obligación de reciprocitar un don?”

¿Por qué? Todavía hoy, ochenta años después de andar dándole vueltas al asunto, no hay respuesta.

O mejor dicho, sí hay una respuesta: la respuesta es que hay muchas formas del don, muchas formas de sociabilidad.⁵ Y todas, en última instancia, chocan con su propio sentido de inconmensurabilidad. La economía del don es la economía de lo inconmensurable, de lo sagrado, de lo mágico (Godelier 1999). Buceando en la sociabilidad del don, llegamos al misterio mismo de lo social: ¿Por qué hay sociabilidad y no simple anarquía?

Toda sociabilidad es ejercicio de exceso, movimiento hacia la desproporción. No estoy siendo retórico. Ya lo apuntó Aristóteles (Meikle 1995), y lo dijo Bataille (1991 [1967]): el problema de toda relación social es el problema de su conmensurabilidad:

⁵ Ver, por ejemplo, David (1992), Graeber (2001), Godelier (1999), Gregory (1982), Humphrey & Hugh-Jones (1992), Kapferer (1976), Strathern (1988).

¿cómo se que mi amistad con Fulanito vale lo que vale, que no estoy siendo demasiado generoso? ¿Cómo le pongo medida a mi sociabilidad? (Corsín Jiménez 2007)

Digo esto porque creo que hay cierta confusión cuando hablamos de la sociabilidad virtual – los modos de relaciones sociales que se dan en las comunidades open source, por ejemplo – como ejemplo de economía cooperativa. Tal vez la sociabilidad virtual sea cooperativa. No lo sé: no conozco ningún estudio antropológico de cooperativismo virtual. Lo que sí creo que se da es una economía del exceso, de la desproporción.⁶

Quiero decir con todo esto que a lo mejor merece la pena preguntarse si acaso la nueva economía del procomún no será una economía mágica, como lo han sido todas las economías del exceso, todas las economías simbólicas (Viveiros de Castro 2004). Si en los esfuerzos por ver en el procomún un régimen cooperativo puro – pura sociabilidad – no estaremos invocando la economía imposible: la economía del don indescriptible. Si así fuera, podríamos decir que los nuevos procomunes participan de las economías simbólicas clásicas del re-encantamiento: las economías que intentan re-encantar el mundo deshaciendo paso a paso aquello que Weber llamó el desencantamiento burocrático-mercantil del mundo. En este sentido, los nuevos movimientos de re-encantamiento le dan forma a lo que el antropólogo Hirokazu Miyazaki ha llamado la nueva economía de la esperanza (Miyazaki 2006). El procomún, por tanto, como esperanza económica. Aunque quizás valga también la pena advertir, como ha hecho Russell Jacoby (2005), acerca de las tentaciones y los peligros utópicos que a veces amenazan incluso a los espíritus esperanzadores más sutiles.

Conclusión

No es mi intención ser crítico con el movimiento o el ideario del procomún. Todo lo contrario. Me interesa describirlo fidedignamente, en sus propios términos. Y lo que me encuentro, y he intentando trasladar resumidamente, es lo siguiente:

⁶ No por nada dicen los economistas que el conocimiento es una ‘externalidad’: algo que escapa a la lógica del mercado, externo a él, que lo desborda y excede (Foray 2006). Para una sociología y antropología de las ‘externalidades’, ver Callon (1998) y Corsín Jiménez (2006)

1. Si no queremos que el nuevo ideario del procomún se convierta en un discurso hegemónico más, debemos ser reflexivos sobre la práctica política que lo convoca: reconocer los términos en que se convoca, y los sujetos a quienes esos términos capacitan.
2. Por lo mismo, no debemos dar por sentado lo que significa *relacionarse* con el procomún. La cooperación no puede ser el (único) signo de la sociabilidad procomún. Una mujer piro no va a dejar que una maestra le diga como educar a sus hijos. Para cooperar con los piro hay que ‘fabricarse’ primero la relación. Hay que pensar detenidamente sobre las herramientas (tecnologías y políticas) (ver, ej. Barry (2001)) y los supuestos (epistemologías) que vamos a emplear para hacer visibles esas relaciones.
3. Hay un momento de inseguridad en todo proceso de fabricación de lo social. Es el momento del exceso, de la desproporción. La maestra de escuela salió escandalizada: no tuvo el coraje de atender a lo que podía significar *relacionarse* con los piro, participar en la fabricación de esa relación. Aspiraba a poder manejarse en un mundo de relaciones que ella ya entendía, cuyas medidas le eran inteligibles: un mundo proporcionado, sin excesos.

El procomún antropológico, en suma, empieza con nuestras conversaciones y prácticas, pues son éstos los ejercicios y relaciones de praxis política de los que podemos dar cuenta. Quizás merezca también la pena, por ello, no definir *a priori* ni nuestro ámbito ni nuestro modo de actuación: no definir un modo ideal de sociabilidad, cooperativa o del tipo que sea. Mejor dejar las puertas abiertas a la desproporción, al re-encantamiento.

Referencias

- Barry, A. 2001. *Political machines: governing a technological society*. London: The Athlone Press.
- Bataille, G. 1991 [1967]. *The accursed share* (trans.) R. Hurley. New York: Zone Books.
- Callon, M. 1998. An essay on framing and overflowing: economic externalities revisited by sociology. In *The laws of the markets* (ed.) M. Callon. Oxford Blackwell.

- Castoriadis, C. 2002 [1999]. ¿Qué democracia? In *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Madrid: Minima Trotta.
- Corsín Jiménez, A. 2006. Economy and aesthetic of public knowledge. In *CRESC Working Paper Series* (www.cresc.ac.uk/documents/papers/wp26.pdf).
- . 2007. Well-being in anthropological balance: remarks on proportionality as political imagination. In *Culture and political freedom: the anthropology of well-being*. London: Pluto Press.
- Davis, J. 1992. *Exchange*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foray, D. 2006. *The economics of knowledge*. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press.
- Godelier, M. 1999. *The enigma of the gift* (trans.) N. Scott. Chicago: The University of Chicago Press.
- Graeber, D. 2001. *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*. New York ; Basingstoke: Palgrave.
- Gregory, C.A. 1982. *Gifts and commodities*. London and San Diego: Academic Press.
- Humphrey, C. & S. Hugh-Jones (eds) 1992. *Barter, exchange, and value: an anthropological approach*. Cambridge, UK, New York and Melbourne: Cambridge University Press.
- Jacoby, R. 2005. *Picture imperfect: utopian thought for an anti-utopian age*. New York: Columbia University Press.
- Kapferer, B. (ed.) 1976. *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior* (ASA essays in social anthropology; v. 1. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Malcolm, N. 2002. The title-page of Leviathan, seen in a curious perspective. In *Aspects of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Mauss, M. 2002. *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies* (Routledge classics. London: Routledge.
- Meikle, S. 1995. *Aristotle's economic thought*. Oxford: The Clarendon Press.
- Miyazaki, H. 2006. Economy of dreams: hope in global capitalism and its critiques. *Cultural Anthropology* **21**, 147-172.
- Mosse, D. 2004. *Cultivating development: an ethnography of aid policy and practice*. London: Pluto Press.
- Nussbaum, M.C. 2006. *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership. The Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rancière, J. 2006. *El odio a la democracia*. Madrid y Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Rao, V. & M. Walton (eds) 2004. *Culture and public action*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Riles, A. 2001. *The network inside out*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schaffer, S. 2005. Seeing double: how to make up a phantom body politic. In *Making things public: atmospheres of democracy* (eds) B. Latour & P. Weibel. Boston, Mass.: The MIT Press.
- Sen, A. 1999. *Development as freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Stiglitz, J.E. 1999. Knowledge as a global public good. In *Global public goods: international cooperation in the 21st century* (eds) I. Kaul, I. Grunberg & M. Stern. New York: Oxford University Press. Oxford Scholarship Online. <http://dx.doi.org/10.1093/0195130529.001.0001>.

- Strathern, M. 1988. *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia* (Studies in Melanesian anthropology 6). Berkeley and London: University of California Press.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.)* 4, 469-488.
- . 2004. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic.
- Wagner, R. 1975. *The invention of culture*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.